

# Lo social y lo político en Althusser y Rancière: límites y potencialidades para repensar la relación entre la política y lo social

The Social and the Political in Althusser and Rancière: Limits and Potentials for Rethinking the Relationship between Politics and the Social

**Martín Duarte Penayo**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: martinrdp93@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2602-2809>



**Resumen:**

Este trabajo explora los conceptos de Althusser y Rancière sobre la política y el orden social. Ambos cuestionan el economicismo: Althusser atribuye a la ideología un papel estructurante en la realidad social, y Rancière destaca la singularidad de lo político. Sin embargo, difieren en sus perspectivas. Althusser sostiene una visión estructural donde la política consiste en una práctica específica inmersa en la totalidad de la estructura social, mientras Rancière ve ambas como instancias heterogéneas (la política y el orden policial). Se cuestiona si la crítica del economicismo lleva siempre a percibir lo político como totalmente autónomo de lo social. Primero, se discute la ruptura de Althusser con el marxismo clásico, y se examina su concepto de ideología. Luego, se analiza el "giro político" de Rancière y su concepto de la política como práctica específica de subjetivación. Finalmente, se reflexiona sobre los límites de la simplificación de lo social.

**Palabras clave:** Althusser, Rancière, economicismo, política, orden social

**Abstract:**

This work explores the concepts of Althusser and Rancière regarding politics and social order. Both question economism: Althusser attributes a structuring role to ideology in social reality, while Rancière emphasizes the singularity of the political. However, they differ in their perspectives. Althusser maintains a structural view where politics is a specific practice embedded within the totality of social structure, whereas Rancière sees both as heterogeneous instances (the political and the social whole). We question whether the critique of economism always leads to perceiving the political as completely autonomous from the social. First, we discuss Althusser's break with classical Marxism, and we examine his concept of ideology. Then, we analyze Rancière's "political turn" and his concept of politics as a specific practice of subjectivation. Finally, we reflect on the limits of simplifying the social.

**Keywords:** Althusser, Rancière, Economism, Politics, Social order

**Fecha de recepción del artículo:** 29/06/2023      **Fecha de aceptación del artículo:** 26/09/2023

**Para citación de este artículo:** Duarte Penayo, Martín (2023). Lo social y lo político en Althusser y Rancière: límites y potencialidades para repensar la relación entre la política y lo social. *Anacronismo e Irrupción*, 14 (25), 176-203.

## Introducción

En el presente trabajo buscaremos explorar los aportes conceptuales de Althusser y Rancière en lo que respecta a la política y el orden social. Veremos cómo ambos pensadores, desde distintos presupuestos teóricos, se inscriben en una problemática común: la relación entre el orden social y el acontecimiento de la lucha política. Consideramos que tanto Althusser como Rancière ponen en cuestión el economicismo, en el caso del primero para asignar a la ideología un rol estructurante de la realidad social, en el caso del segundo para pensar la irreductibilidad de lo político. Sin embargo, ambos autores se separan en el hecho de que el primero piensa a partir de un plano en el cual la práctica política se encuentra siempre en una relación de sobredeterminación respecto de una estructura de diversas prácticas cuya unidad es la complejidad misma, mientras que el segundo concibe ambas instancias como radicalmente heterogénea, quedando el momento político relativamente liberado de determinaciones exteriores a la interioridad de la acción política.

En nuestra indagación, nos planteamos una pregunta fundamental: ¿La crítica del economicismo siempre lleva a concebir lo político como completamente autónomo de lo social, o es posible encontrar en lo social mismo los elementos necesarios para pensar en la ruptura, la transformación y la práctica emancipatoria?

En torno a esta cuestión, introduciremos en primer lugar algunos aspectos de la ruptura de Althusser con las categorías heredadas del marxismo clásico para pensar la totalidad social a partir de la complejización de la dialéctica hegeliana. En este punto, mostraremos cómo Althusser desustancializa una concepción de la totalidad social, basada en la contradicción simple en el orden económico como motor del movimiento real de la sociedad. Del mismo modo, expondremos el desplazamiento operado por nuestro autor desde la producción hacia la reproducción de las relaciones de producción para pensar la naturaleza y especificidad propia de la superestructura en tanto mecanismo crucial de la

reproducción de las relaciones de producción. Para dicho fin, pasaremos a interrogar la categoría de la ideología y la interpelación en la constitución de sujetos, así como el carácter material de la ideología.

En segundo lugar, examinaremos cómo Rancière se enmarca dentro del “giro político”, que busca entender a la política como un acontecimiento que no puede reducirse a las partes empíricas de la sociedad ni a ninguna forma de economicismo u otro elemento social que actúe como fundamento. En este sentido, describiremos la relativa autonomía de la política en relación a lo social, utilizando las categorías de política y policía para revelar cómo Rancière concibe la diferencia intrínseca de la política como una práctica específica de subjetivación. Para dicho fin, nos basaremos enteramente en las conceptualizaciones desplegadas en su trabajo *El desacuerdo* (1996). Nuestra intención consiste en (re)pensar las líneas de continuidades y rupturas entre ambos autores, señalando el punto ciego de una concepción que para pensar la pureza de la acción política, tiende a perder de vista la lucha de clases ideológica en el entramado de la totalidad social como arena de la conflictividad constitutiva de toda práctica emancipatoria.

Por último, realizaremos una breve consideración final a partir de lo expuesto, tratando de establecer los límites de un pensamiento que, para pensar la diferencia de la política, cae en la simplificación de lo social como espacio pasivo de reproducción armónica de las identidades orgánicas de la sociedad.

**Althusser: la sociedad como totalidad compleja sobredeterminada; dialéctica marxista y desajuste del tiempo histórico**

El proyecto teórico de Louis Althusser tiene como objetivo principal operar un desplazamiento preciso en la tradición marxista: llevar a cabo una ruptura con una consideración sustancial de la totalidad social, enfocada esta última en la economía como centro determinante y real de su movimiento. Esta consideración de la totalidad social remite a la dialéctica hegeliana. En efecto, la totalidad

expresiva hegeliana se encuentra centrada alrededor de un principio interno simple, cuyas distintas manifestaciones o momentos son reconducidas a una interioridad espiritual que se desenvuelve a partir del trabajo de lo negativo, expresando su mismidad interior en el momento mismo que señala una diferencia. Así pues, se postula “un principio no-complejo, simple y espiritual, que se manifiesta como la verdad de una multiplicidad de fenómenos singulares” (Cocimano, 2015, p. 1). Y es que la dialéctica hegeliana suprime toda eficacia de las diferencias –de las diferencias propias de las distintas instancias de la práctica social– al concebirlas como enajenaciones de una misma Idea-sustancia que siempre retorna a la identidad reconciliada del Concepto consigo mismo (Althusser, 2015a). Así, las diferencias –por ejemplo: la diferencia entre las prácticas ideológica, política, científica, económica– se inscriben en el horizonte de sentido de un principio simple; como emanaciones de una misma esencia, simples fenómenos de un núcleo real y racional. Por tanto, “el principio, la esencia, se expresa dividiéndose, a partir de múltiples oposiciones, de infinitos desgarramientos y escisiones, que es lo que Hegel llamó el ‘trabajo de lo negativo’” (Cocimano, 2015, p. 2). Es decir, la totalidad expresiva hegeliana no es capaz de dar cuenta cabalmente de la variación como problema de toda formación social, puesto que la piensa bajo el manto de una garantía interior –espiritual– que no se deja afectar por nada distinto a ella misma en su autogeneración. Al decir de Althusser:

La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del *principio interno* que constituye la esencia de todo periodo histórico [...] la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico (instituciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, costumbres, moral, arte, religión, filosofía, y hasta los acontecimientos históricos: guerras, batallas, derrotas, etc) a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la *condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación [*Entäußerung-Entfremdung*] de un *principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología* (Althusser, 2015a, pp. 83-84).

De este modo, la dialéctica hegeliana es incapaz de pensar la contradicción real y concreta que estructura la totalidad social en su unidad<sup>1</sup>. Enmarcados en esta dialéctica purificada, que supone una contradicción originaria y simple como centro del desarrollo y movimiento de la historia, el economicismo reviste su esencia ideológica, puesto que confunde el concepto de la realidad con el objeto del que es conocimiento. Su carácter ideológico radica en la ilusión de un acceso o adecuación inmediata entre el objeto de conocimiento y el objeto real, reconocimiento que produce evidencia al desconocer el trabajo de transformación de la práctica teórica. Althusser, de este modo, concibe la práctica teórica como un proceso de transformación de las representaciones e intuiciones en un sistema conceptual que rinde cuentas y se despliega en la totalidad de una coyuntura o campo problemático históricamente determinado: Todo lo que hay, nos dice Althusser leyendo a Marx, es un proceso de producción de conocimiento que ocurre por completo en el pensamiento, pero que no cae ni por un segundo en un idealismo de la conciencia; porque el pensamiento del que aquí se trata “no es la facultad de un sujeto trascendental [...] a quien el mundo haría frente como materia”. Tampoco tiene que ver con sujetos empíricos o psicológicos, aunque pueda pensarse que los hombres concretos constituyen agentes de ese “pensamiento”. De lo que se trata es de un sistema históricamente constituido, un aparato de pensamiento determinado por condiciones reales: “un modo de producción determinado de conocimientos” (Romé, 2014, p. 38).

En otras palabras, se parte de una interioridad teórica que imposibilita una adecuación inmediata entre el logos y el ser. Por lo tanto, Althusser sostiene la diferencia capital entre el trabajo de transformación de la práctica teórica sobre su materia prima (intuiciones y representaciones ideológicas) y la realidad a la que dicha práctica alude: “El vicio fundamental de Hegel no sólo concierne a la ilusión ‘especulativa’. Esta ilusión [...] consiste en la identificación del

<sup>1</sup>“La totalidad hegeliana es el desarrollo enajenado de una unidad simple, de un principio simple, que a su vez sólo es el momento del desarrollo de la Idea” (Althusser, 2015, p. 168).

pensamiento y el ser, del proceso del pensamiento y del proceso del ser, del concreto de ‘pensamiento’ y del concreto ‘real’” (Althusser, 2015a, p. 156).

Por otra parte, el fetichismo de la contradicción pura y simple como principio incontaminado del acaecer histórico deriva en el economicismo. Esta posición ideológica simplifica la complejidad de la práctica social<sup>2</sup>, puesto que las diferencias entre los distintos niveles de las prácticas articuladas en una formación social determinada se ven reducidas a simples manifestaciones de un principio puro y único, consistiendo en meros epifenómeno o restos diurnos sin inscripción positiva de la única realidad plena –la contradicción entre el capital y el trabajo. Nuestro autor llama lectura religiosa o mito religioso de la lectura a la pretensión de un acceso inmediato a la verdad del ser (Cocimano, 2016). Dicha lectura consiste en la ilusión de inmediatez que afirma “la complicidad religiosa entre Logos y Ser, que interviene en la imagen de la lectura de un discurso manifiesto, como acceso inmediato y transparente a las cosas” (Romé, 2020, p. 39).

Como veremos, se trata de polemizar con las ideologías idealistas y empiristas del conocimiento en el seno mismo de la tradición marxista. A este respecto, Althusser sostiene que el empirismo es una interpretación alternativa del conocimiento idealista. Mientras que el idealismo sugiere una percepción directa de la verdad, el empirismo propone que esta verdad está velada por apariencias superficiales. En este marco, se considera que la realidad alberga un núcleo esencial de conocimiento que debe ser desvelado por el científico. Este enfoque empírico se compara con un proceso de purificación, eliminando las distracciones fenoménicas para revelar la verdad subyacente. A diferencia del idealismo, que simplemente reconoce la verdad en su presencia evidente, el

<sup>2</sup>La práctica social consiste en la unidad compleja de las distintas prácticas: práctica política, práctica ideológica, práctica teórica, práctica económica. Sin embargo, no se trata de una diseminación de prácticas inarticuladas. Por el contrario, el esfuerzo está en la posibilidad de pensar dichas prácticas en su diferencia particular, sin perder de vista su articulación en una totalidad orgánica compleja (Althusser, 2015a).

empirismo requiere un esfuerzo deliberado para descubrirlo (Cocimano, 2016). Sin embargo, lo que equipara a ambas posiciones ideológicas radica en desconocer la interioridad radical de la práctica teórica.

Volvemos de este modo a la distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto real; sin perder de vista, sin embargo, que la práctica teórica se sitúa en una coyuntura específica problemática, disponiendo de su materia prima, sus relaciones de producción y transformación en una relación de sobredeterminación históricamente condicionada. Consecuentemente, y llevando al extremo las consecuencias teóricas de concebir el pensamiento como una práctica (proceso de producción) tenemos el resultado de que la práctica teórica carece de sujeto:

este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, a quien el mundo real haría frente como materia; este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto psicológico, aunque los individuos humanos sean sus agentes. Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en la realidad natural y social [...] es definido por el sistema de las condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula un modo de producción determinado de conocimientos (Althusser, 2019, p. 47).

En franca polémica con las variantes empiristas e idealistas que asedian con su manto ideológico la verdadera revolución teórica de Marx, el autor busca otorgar a la reproducción de las relaciones de la producción un estatuto central para pensar la totalidad social, dejándolo de considerar como mero epifenómeno de las relaciones económicas de producción. Este desplazamiento del punto de vista desde la producción a la reproducción habilita la teorización de lo que se encuentra ya en estado práctico en la práctica teórica de Marx y en la práctica y la reflexión de Lenin al momento de pensar la totalidad social compleja.

Para comprender cabalmente la importancia y la función específica de la superestructura en la reproducción de las relaciones de producción, consideramos relevante examinar aquello que diferencia a la dialéctica propiamente marxista de la dialéctica hegeliana. Se trata de una diferencia capital para discernir el modo distinto de pensar la totalidad social marxista en

contraposición a la totalidad expresiva hegeliana. La totalidad marxista puede ser concebida como una estructura de prácticas relativamente autónomas, cuya unidad la constituye la complejidad misma, los distintos niveles de contradicciones dominadas por la contradicción principal, misma que nunca actúa en su pureza, ni puede existir por ella misma sin las contradicciones acumuladas en el conjunto de la práctica social (teórica, política, ideológica, etc) (Althusser, 2015a).

En este sentido, resultan de sumo interés las consecuencias teóricas que extrae Althusser respecto de la reflexión de Lenin en ocasión de la revolución rusa para conceptualizar una totalidad compleja que no puede reconducirse a la interioridad de un principio interno en su autogeneración. Efectivamente, la revolución rusa revela el punto ciego de una ideología que se mueve en el plano de una temporalidad que no deja espacio a “la concepción de una temporalidad diferencial que hace lugar al pensamiento de la política” (Romé, 2020, p. 44). Desde el momento en que se plantea un principio interno y espiritual que no cesa de manifestarse como la mismidad de la Idea en la diferencia, el tiempo histórico queda subordinado a la continuidad homogénea temporal, “que es la reflexión en la existencia de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea” (Romé, 2020, p. 44). Por otra parte, el tiempo histórico se ajusta y abarca las distintas prácticas del todo social en una contemporaneidad del tiempo, lo cual instaaura un tiempo absoluto que cierra la puerta a la discrepancia o el acontecimiento político (Romé, 2020). De vuelta, la naturaleza espiritual de la totalidad menosprecia el valor de las distinciones entre sus componentes, permitiendo que el fluir ininterrumpido del tiempo emerja como manifestación de la persistente presencia del concepto en sus definiciones afirmativas<sup>3</sup>. Por lo tanto, la noción de

<sup>3</sup>Al respecto, retomamos las palabras de Althusser: “el todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado. Es en este sentido que la co-presencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento en el todo están fundadas en una presencia previa en derecho: la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su

una continuidad temporal es identificada por Althusser como el cimiento sólido que une empirismo e idealismo, consolidando la cohesión entre visiones transparentes de prácticas y variados idealismos teóricos (Romé, 2020). Como lo demuestra el acontecimiento histórico de la revolución rusa, la relación entre el concepto y la práctica política, entre teoría e historia, no es una relación de adecuación, sino que la teoría resulta finita respecto de un exterior; la práctica política no obedece ciegamente una guía preestablecida por el concepto.

Volvamos un momento al proceso histórico de la revolución rusa para repasar la diferencia específica del todo social marxista respecto de la totalidad hegeliana. Al mismo tiempo, podremos precisar la importancia de la superestructura en la reproducción y mutación de una formación social determinada; el modo en que la superestructura demuestra un índice de eficacia irreductible a la pureza de una contradicción pura en la infraestructura. De este modo, la revolución del 17 se da en el marco de una acumulación de contradicciones múltiples y heterogéneas irreductibles a un único origen. Contradicciones enmarcadas en temporalidades múltiples y desacopladas que no se inscriben en un mismo horizonte de sentido (Cocimano, 2016).

Es decir que la complejidad del advenimiento de una ruptura, o la transformación revolucionaria de las relaciones de producción, comporta una fusión de contradicciones distintas y en distintos niveles de la totalidad social, que desembocan en una unidad de ruptura: “estas contradicciones no pueden considerarse como meros epifenómenos de la ‘contradicción de base’ sino que tienen su realidad y peso específico propio” (Cocimano, 2016, p. 435). Por tanto, la unidad de ruptura no deriva de la contradicción simple, sino que está ya sobredeterminada por instancias superestructurales: la práctica política emancipatoria no puede deducirse simplemente de la contradicción en el nivel de la base. Por el contrario, la eficacia de la gran contradicción es solo pensable en tanto siempre-ya afectada por instancias ajenas y exteriores, afectada por algo existencia” (2019, p. 105).

distinto a su principio de unidad interior: “la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce” (Althusser, 2015a, p. 86). Entonces, tanto la superestructura (política, jurídica, ideológica), la historia nacional, la tradición y las costumbres, las luchas ideológicas y políticas, las relaciones internacionales, el contexto mundial concurren activamente sobredeterminando la contradicción principal (Althusser, 2015a).

¿Se trata de una excepción? Sí, una excepción respecto de la dialéctica hegeliana (Althusser, 2015a). La situación excepcional de la revolución Rusa nos revela nuevamente la inadecuación radical entre el concepto y la práctica material de la política, la cual marca un lugar de exceso respecto del concepto; que dicha revolución ocurra en un país en el cual la contradicción entre Capital y Trabajo se encuentra menos desarrollada pone al descubierto los límites de la teoría para pensar ese abismo que introduce la práctica de transformación revolucionaria de las relaciones sociales de producción en los resquicios de una concepción purificada de la dialéctica<sup>4</sup>:

Excepciones, pero ¿en relación a qué? si no es en relación con una cierta idea abstracta pero cómoda, tranquilizante, de un esquema “dialéctico” purificado, simple que, en su simplicidad misma, había guardado la memoria del modelo hegeliano, y la fe en la “virtud” solucionadora de la contradicción abstracta como tal: la “bella” contradicción entre Capital y Trabajo (Althusser, 2015a, p. 85).

Esto implica que el todo social y coyuntural comprende distintos niveles de contradicciones, siendo esta complejidad el principio de su unidad bajo una contradicción dominante, es decir, una contradicción que domina a las otras, pero sin las cuales no puede operar en su desnudez o pureza (Althusser, 2015a). Para pensar este tipo de contradicción compleja nuestro autor utiliza el concepto

<sup>4</sup>A lo que debemos agregar: “jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante, ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia” (Althusser, 2015a, p. 93).

de sobredeterminación. A partir de las reflexiones en estado práctico inmersas en la práctica política de Lenin, Althusser teoriza sobre un tipo de contradicción que pueda ser coherente con la complejidad social que es su objeto de pensamiento. Y esta es una contradicción múltiple, en estado siempre actual, complejidad siempre ya dada que no reposa en una guía preestablecida del logos sobre lo real de la lucha política, ni sobre un centro puro de determinación.

En otras palabras, el todo social marxista no puede ser reconducido a un principio simple y universal que explique su consistencia o transformación radical, sino que es el momento actual –enraizado en la acumulación de contradicciones– lo que permite abstraer una contradicción simple y primaria. Es en la reflexión sobre la actualidad de un presente donde “se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese ‘momento actual’” (Althusser, 2015a, p. 147). Estamos ya siempre en la complejidad y la sobredeterminación de un momento actual, y la contradicción entre el trabajo y el capital nunca se expresa en su pureza, sino que es ella misma efectiva en tanto contaminada, manchada por las múltiples contradicciones imperantes en la práctica social en movimiento de desplazamiento y metonimia (Althusser, 2015a). El hecho de que estemos siempre-ya en la complejidad no implica “que la complejidad se sobreimprima sobre una situación simple” (Cocimano, 2016, p.435). Por el contrario, implica que la gran contradicción solo opera y actúa en virtud de un cúmulo de contradicciones que no tienen el mismo origen simple y unívoco, las cuales la sobredeterminan:

El concepto de sobredeterminación exige una dialéctica que ya no busca reconducir los fenómenos histórico-políticos a un principio que los explicaría o reducir la apariencia a un mero epifenómeno de la esencia, sino que alude a una práctica que lee las diferencias que surcan una coyuntura en su materialidad resistente, no buscando el espíritu que las habita que es el gesto por excelencia del idealismo, sino tomando las diferencias, las

prácticas y los conflictos en su superficie, en su irreductible complejidad (Cocimano, 2016, p. 436).

Sin embargo, esta postura que acoge la diferencia de las distintas instancias de la práctica social no equivale a una idea en exceso pluralista y diseminada de la diferencias, es decir, de las distintas contradicciones operantes. Ya que Althusser no abandona simplemente la dialéctica en pos de una ontología positiva de la diferencia<sup>5</sup>, sino que pone a la dialéctica en torsión a partir de instancias ajenas a un principio interno, espiritual; en la facticidad material y resistente de la práctica social, manteniendo una unidad compleja, una dominación de una contradicción sancionada por la coyuntura<sup>6</sup>sobre las otras contradicciones, sin las cuales, sin embargo, la contradicción principal no tendría su condición de existencia.

En una coyuntura dada, los componentes que especifican una situación están influenciados por la totalidad social, pero al mismo tiempo refluyen y oponen resistencia a dicha totalidad. La sobredeterminación revela que existen diferentes índices de eficacia de estas instancias. Actuar en un nivel específico no equivale a actuar en otro dentro de una coyuntura particular. No todos los niveles poseen la misma relevancia. Puede existir un momento en la que el factor político sea esencial, y en otro no. Es por eso que es crucial leer estas situaciones, dada su complejidad y la heterogeneidad de los niveles y puntos de acción. De este modo, el análisis crítico debe identificar la contradicción predominante de esa situación particular (Cocimano, 2014).

<sup>5</sup>Al respecto, “Para Deleuze, la contradicción no alcanza, no es incisiva, se queda en la superficie cuando se trata en verdad de pensar la vitalidad de la multiplicidad de potencias irreductibles a las tentativas identificadoras de la dialéctica del concepto” (Gainza e Ipar, 2012, p. 149).

<sup>6</sup>En este sentido: “La idea de coyuntura y de sobredeterminación nos obligan a leer la multiplicidad de diferencias que pululan en una coyuntura en su consistencia específica, es decir, leer los elementos en tanto materiales heterogéneos y específicos que no admiten ser reconducidos a un principio que los explicaría y del cual ellos no serían más que su mera manifestación” (Cocimano, 2014, p. 9).

## Ideología, reproducción de las relaciones de producción y aparatos ideológicos de Estado

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser (1988) considera que la teoría marxista, basada en la metáfora espacial de la superestructura y la infraestructura, es, en tanto metáfora, una teoría descriptiva que debe ser superada. Sin embargo, para el autor “esta representación ofrece una fundamental ventaja teórica: permite inscribir en el dispositivo teórico de sus conceptos esenciales lo que nosotros hemos llamado su *índice de eficacia respectivo*” (1988, p. 16).

Es decir, la formulación de dicha tópica afirma que los niveles de la totalidad social tienen distintos índices de eficacia, siendo la infraestructura, la base económica, la que conserva una determinación en última instancia de lo que sucede en los niveles superiores en un modo de producción determinado y específico: el modo de producción capitalista. Sin embargo, la superestructura cumple un rol esencial en la reproducción de las relaciones sociales de producción, funcionando tanto con la ideología como con la coacción física. La ideología cumple un rol práctico social para nada despreciable en el mantenimiento de un orden social. Como sabemos, ningún orden puede descansar pura y masivamente con la represión física (Althusser, 2015b).

Althusser se adentra en la problemática de cómo concebir la causalidad de una totalidad compleja sobre sus componentes. Para abordar esto, emplea el concepto de sobredeterminación, que permite comprender una causalidad múltiple e irreducible a un centro de determinación desnudo. De este modo, según Althusser, la totalidad social ya no se define simplemente como una expresión del movimiento económico, sino como una articulación combinada de diversas instancias sociales, cada una con diferentes grados de eficacia causal. Así es como Althusser retoma el problema de la causalidad estructural y complejiza el concepto de totalidad social.

Por lo tanto, debemos dejar de suponer que la superestructura carece de relevancia y comenzar a comprender su índice de eficacia, mecanismo y lógica propios en la reproducción de las relaciones de producción.

Althusser desplaza el pensamiento marxista desde la producción a la reproducción: “Pensamos que a partir de la reproducción resulta posible y necesario pensar lo que caracteriza lo esencial de la existencia y naturaleza de la superestructura.” (Althusser, 1988, p. 18).

Observamos que nuestro autor se distancia del expresivismo que considera que lo superestructural es simplemente un reflejo o epifenómeno de lo que sucede en la base "real". En cambio, sostiene que lo político-jurídico y lo ideológico poseen una materialidad propia y positiva, y están en una relación de sobredeterminación con la base económica. En palabras del autor:

La condición sine qua non de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su “calificación” sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la “práctica” de esta ideología, debiéndose especificar que no basta decir: “no solamente sino también”, pues la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo formas de sometimiento ideológico, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*. (Althusser, 1988, p. 15)

Por lo tanto, lo ideológico no sería ya el *afuera* de lo económico, sino que existiría más bien sobredeterminación entre ambas instancias, puesto que la reproducción de la fuerza de trabajo no se garantiza únicamente por medios económicos (salario), ni represivos, sino sobre todo por medios ideológicos (interpelación ideológica productora de sujetos desigualmente asignados a funciones, tareas y posiciones dispares- principalmente en lo que inculca la escuela). En otras palabras, lo ideológico y lo económico pertenecen a un mismo plano, el de la totalidad social compleja, compuesta por múltiples instancias con diversos grados de eficacia, irreductibles una a otras y sin un centro puro y desnudo de determinación (Catanzaro, 2017).

Por otra parte, en *Sobre la reproducción* (2015b) el autor ofrece algunas indicaciones sobre el mecanismo y funcionamiento de la superestructura al

momento de asegurar unas relaciones de dominación determinada. En este sentido, distingue entre el aparato represivo de Estado y los aparatos ideológicos de Estado. Esta distinción resulta analítica, puesto que todo aparato represivo tiene un suplemento ideológico y todo aparato ideológico funciona con un poco de coacción. Por ejemplo, el aparato de Estado represivo jurídico no podría funcionar sin una ideología jurídica y moral, sin constituir a un sujeto de derecho libre de asumir relaciones de contrato y sin una conciencia moral que atañe al deber de cumplir con esos compromisos jurídicos (Althusser, 2015b). Del mismo modo, el aparato ideológico educativo no funciona masivamente solo con una ideología humanista, sino también mediante sanciones y coacciones educativas. Lo que diferencia ambos aparatos es que el aparato represivo de Estado comporta una unidad y fortaleza centralizada en el poder de Estado, en el ejercicio de ese poder que detenta la clase dominante, mientras que los aparatos ideológicos son más susceptibles de contener en su seno discrepancias, ideologías secundarias, sin dejar de estar unificadas por la ideología de Estado (Althusser, 2015b). Ambas instancias concurren a garantizar la reproducción del orden social<sup>7</sup>.

### La ideología y la interpelación en Althusser

Esto implica que, desde la concepción de Althusser (1988), la ideología pasa ahora a ser un elemento central a partir del cual el pensamiento de la reproducción del orden va a ser pensado. De este modo, se realiza una crítica a la concepción formal del Estado como *poder de estado* de una clase dominante que se materializa

<sup>7</sup> Althusser (2015b) aclara: “La unidad general del Sistema global de los Aparatos de Estado la asegura la unidad de la política de clase que detenta el poder de Estado y de la Ideología de Estado que corresponde a los intereses fundamentales de la clase (o de las clases) en el poder. Política de la clase en el poder e Ideología de Estado (ideología dominante = ideología de la clase dominante) tienen por objeto asegurar las condiciones de la explotación de las clases explotadas por las clases dominantes, ante todo la reproducción de las relaciones de producción en las que tiene lugar esta explotación, pues estas relaciones de producción son las relaciones de la explotación de la formación social de clase considerada” (p. 129).

*solamente* en la violencia centralizada y organizada de los *aparatos represivos de estado*, tales como la administración, el gobierno, la policía, el ejército, los tribunales, las prisiones, etc.

Esta concepción formal del estado represivo sin embargo no debe despreciarse sin más, sino al contrario, tal como señala Althusser al respecto: “esta ‘teoría’ descriptiva es, sin ninguna duda, el comienzo de la teoría marxista del Estado [...] el principio decisivo de todo desarrollo posterior de la teoría” (1988, p. 20).

Ahora bien, y he aquí el valor crítico de la posición althusseriana, dicha concepción debe ser superada en su carácter descriptivo. Es decir, Althusser complejiza la simplicidad de la concepción marxista del estado, la cual lo concibe como puro aparato represivo al servicio de la clase que detenta el poder de Estado: en otras palabras, se trata de producir el conocimiento de la eficacia de la ideología como participante de igual dignidad en el horizonte de la reproducción de relaciones sociales que son relaciones de explotación. Esta reproducción es estatal puesto que, si bien los aparatos de estado ideológicos constituyen diferentes sistemas de instituciones, prácticas y rituales materiales, su unidad en la aparente dispersión le viene dada por el hecho de que materializan la ideología dominante, la ideología de la clase que detenta el poder de Estado (Althusser, 2015b).

En este preciso sentido, es necesario ir más allá de una visión ideológica limitada de la ideología. Esto implica superar la concepción que reduce la ideología a una instancia puramente espiritual, compuesta de ideas que existen únicamente en la conciencia y se oponen a la materialidad concreta de las cosas. Althusser (1988), por el contrario, amplía el concepto de materialidad para criticar esta visión idealista de lo ideológico. En términos aristotélicos, afirma que la materia se puede manifestar de múltiples formas.

La ideología, entonces, pasará a ser concebida en términos positivos y eficaces. La misma tiene como condición de posibilidad la *categoría de sujeto* y su

*funcionamiento*: la ideología opera desde un sujeto concebido en términos unitarios, fuente de sentido y de acción, una identidad transparente a sí misma, reconocida (Althusser, 1988).

La ideología requiere, entonces, una doble institución. Por un lado, tiene como elemento constitutivo la categoría de sujeto, definido como unidad de sentido y acción, es decir identidad plena. Por el otro lado, es productora de sujetos a través de la figura de la interpelación: “Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología solo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1988, p. 52).

Ahora bien, ¿por qué la ideología es material? ¿en qué consiste la interpelación ideológica y su efecto de sujeto?

Respecto de la primera pregunta, la ideología es material porque no es un conjunto de representaciones de la conciencia, sino que tiene su *locus* de realización en los aparatos ideológicos del Estado. Althusser, por lo tanto, agrega a la teoría marxista formal del estado y su aparato de estado represivo, la idea de un aparato ideológico de Estado, el cual no actuaría solo por la violencia sino en el que la ideología cumpliría un rol fundamental.

La mayoría de estos aparatos ideológicos consisten en instituciones que a simple vista carecerían de unidad. Se trata de matizar una concepción de la dominación centrado solamente en la figura estatal como aparato represivo, y verla más bien diseminada en diversas instancias de la práctica social. Éstas consisten en instituciones tales como la iglesia, la escuela, la familia, los partidos políticos, sindicatos, etc. Ante esta aparente dispersión de los aparatos ideológicos de estado, nos advierte el autor: “Si los AIE ‘funcionan’ masivamente con la ideología como forma predominante, lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología [...] está siempre

unificada, a pesar de su diversidad y contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de la ‘clase dominante’” (Althusser, 1988, p. 27).

Entonces, volviendo a nuestra pregunta, la ideología es material en tanto “esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto” (Althusser, 1988, p. 50).

Pasemos ahora a examinar la segunda pregunta, a saber, el modo particular en que la ideología produce sus efectos materiales: la interpelación y el efecto sujeto (*reconocimiento*).

Como se sostuvo más arriba, la ideología tiene un doble fundamento; opera a través de la categoría de sujeto y a su vez constituye sujetos. Esto quiere decir que la ideología opera produciendo *reconocimiento* y *evidencia*. La *interpelación* es la figura discursiva para ilustrar este movimiento especular por el cual se ofrece al individuo un espejo en el cual reconocerse y afirmarse en su unidad intencional transparente: ¡sí, ese soy yo, es evidente!

La ideología genera sujetos al crear una ilusión de unidad y transparencia, como cuando alguien dice: "Soy obrero, este es mi papel en la sociedad, es obvio". Sin embargo, al mismo tiempo, la ideología también oculta el hecho de que todas las identidades aparentemente transparentes están basadas en funciones y posiciones desiguales dentro de la sociedad en su conjunto.

Sin embargo, no debe entenderse en Althusser a la ideología como mera ilusión, “restos diurnos” de una realidad plena y pura. No hay, pues, un afuera de la ideología, puesto que “somos *siempre ya sujetos* que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles” (Althusser, 1988, p. 54).

Esto quiere decir que estamos ya siempre actuando una identidad, una unidad imaginaria a través de la cual experimentamos la realidad cotidiana. La

ideología no es un aspecto exterior a nuestras condiciones de vida, sino que nos constituye como fuente de sentido y acción transparente a sí mismo.

La ideología, entonces, produce sujetos que “marchan solos”, funciona reproduciendo la desigual asignación de saberes, decires y haceres en la sociedad. En este sentido, no basta la simple y desnuda represión. La ideología toma el relevo de los aparatos represivos: al ofrecer a cada individuo el espejo en el cual reconocerse como unidad, fuente de volición e intención, hace que marchen solos, que ocupen sus puestos, que sepan obedecer al patrón y que sepan mandar al obrero.

He aquí, por lo tanto, la eficacia de la ideología como mecanismo de reproducción del orden social. No obstante, no debe entenderse que la ideología dominante cristalizada en los diversos aparatos de estado se despliegue sin resistencia, como absolutamente soberana. Puesto que la lucha ideológica se lleva largamente a cabo en los aparatos ideológicos de Estado, dichos aparatos constituyen la arena insoslayable de la lucha de clases. De este modo, la lucha ideológica precede a la acción revolucionaria, como lo ejemplifica históricamente la larga lucha de la burguesía francesa contra el aparato ideológico dominante en la sociedad feudal: la Iglesia. Los aparatos ideológicos de Estado son siempre-ya el *locus* de una lucha ideológica que no es sino una lucha de clases por transformar o conservar determinadas relaciones sociales de producción (Althusser, 2015b).

#### **El antihumanismo teórico de Althusser y la lucha de clases: igualdad/des-igualdad**

Para Althusser, pues, en el marco de su antihumanismo teórico (Catanzaro, 2016), la ideología dominante se inscribe ella misma en el proceso de las luchas de clases. Se trata de pensar las diversas instancias de la totalidad social desde la mirada de su articulación combinada, como resultantes de relaciones conflictivas y contradictorias.

Es decir, no se trata de pensar a una clase dominante esencialmente explotadora que vendría a imponer su dominación, confiscando una igualdad

originaria que luego provocaría la reacción de los dominados (lucha de clases) (Catanzaro, 2016).

Es la lucha de clases en el proceso histórico de su constitución la que tiene como efecto la explotación, y no a la inversa. Es decir, para poder pensar los elementos –en este caso, las clases sociales– primero es necesario pensar la articulación combinada, jerarquizada, en que dichos elementos cobran entidad: el efecto sociedad, si se quiere, en el cual dichos elementos pasan a operar.

Vemos de este modo que la ideología de la clase dominante realizada en los aparatos ideológicos ofrece el marco objetivo de inscripción de la lucha política.

Así lo expone Althusser:

La clase (o la alianza de clases) en el poder no pueden imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado [...] porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha (1988, p. 28).

En este mismo sentido, resulta esclarecedor el siguiente argumento de nuestro autor:

Pero no existe lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada. Por esta razón los AIE no son la realización de la ideología en general, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado [...] por el contrario, es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases (Althusser, 1988, pp. 65-66).

Esto quiere decir que la ideología no tiene un nacimiento puro en los AIE, sino que son el efecto y producto de la lucha de clases.

Por último, resulta pertinente precisar algunos aspectos del mencionado antihumanismo teórico de Althusser en lo que respecta al lugar que ocupa la igualdad en su concepción. Esto nos permitirá profundizar la concepción del conflicto y la lucha de clases en la mirada de nuestro autor.

En el marco de dicho antihumanismo, la explotación, como se sostuvo más arriba, no consiste en la enajenación de una igualdad originaria por una clase

esencialmente explotadora y ajena a toda relación conflictiva. En palabras de Gisela Catanzaro: “la explotación no es algún tipo de sustracción de una condición originaria de la que serían portadores los elementos, sino la relación antes del cual no hay elementos y que existe produciendo efectos” (2016, p. 17).

Por lo tanto, el efecto principal de la explotación no consiste en la enajenación de una igualdad originaria y la posterior reacción de la clase dominada, sino en la reproducción efectiva de la desigualdad. Así, el concepto central para pensar la explotación no será la igualdad sino el efecto de desigualdad de unas relaciones siempre ya simultáneamente conflictivas. No hay clases separadas, que luego entran a la lucha, sino que es el campo de la lucha de clases la que configura los elementos de su articulación. Retomando las palabras de la autora: “en la crítica althusseriana de las formaciones sociales capitalistas no hay igualdad originaria pero sí des-igualdad social efectiva” (Catanzaro, 2016, p. 23).

En síntesis, el mecanismo de la ideología reproduce el orden social mediante la asignación desigual de lugares, posiciones y funciones cuyo efecto es la desigualdad. Esto implica la ruptura con el postulado humanista de una igualdad originaria arrebatada por un sujeto esencialmente explotador. Por el contrario, de lo que se trata es de captar el mecanismo de la reproducción efectiva de una desigualdad siempre ya-dada en el proceso histórico de las luchas de clases y su constitución. En este sentido, cabe añadir: “esta reproducción [...] no es el resultado unilateral de la acción de una clase sino el de la lucha de clases y expresa [...] el estado de las fuerzas que se oponen a esas asimetrías y combaten, en sus prácticas políticas, las desigualdades vigentes” (Catanzaro, 2016, p. 17).

En este sentido, el antihumanismo de Althusser se relaciona punto a punto con su concepción de la totalidad compleja estructurada. En este sentido, el humanismo cae presa de la ilusión de una abstracción universal simple como correlato inmediato de lo real. Es decir, parte de un origen puro, ya sea la conciencia, el hombre, las necesidades, como principio que explica el

funcionamiento de un orden político, económico o social, mientras que dicho universal abstracto simple no coincide jamás con la complejidad articulada sobre la cual únicamente puede ser pensada. Así pues, la práctica política, que tiene por objeto la transformación de las relaciones sociales, depende de un exterior, sea esta una coyuntura, una acumulación de contradicciones en los distintos niveles de la práctica social, lo cual resulta irreductible a una teleología o destino garantizado en la voluntad y conciencia de un sujeto trascendente a sus propias condiciones, al presente actual de su práctica política transformadora<sup>8</sup>.

### Rancière y el “giro político”

Luego de puntualizar algunos aspectos generales de la totalidad social compleja, la ideología y el antihumanismo teórico en Althusser, nos interesa ahora explorar algunos puntos de continuidad y ruptura entre los planteos althusserianos y la elaboración de Jacques Rancière desarrollada en su obra *El desacuerdo* (1996), principalmente en lo que atañe a la política y al orden social.

Una primera cuestión para tener en cuenta es que Rancière se inscribe en lo que Gisela Catanzaro denomina el “giro político”, consistente en “en la necesidad de producir desarrollos teóricos que pudieran dar cuenta de unas prácticas políticas no constreñidas a, ni derivables de, las posiciones de los sujetos en la estructura social” (2017, p. 15).

Es decir, se buscará pensar la autonomía de la política frente a lo social o, dicho de otro modo, se buscará pensar la política como un acontecimiento de subjetivación que excede en su producto (nuevos sujetos políticos) a toda parte real, empírica, de la sociedad.

<sup>8</sup>Sobre aquello que señala un humanismo real respecto del humanismo teórico: “Los conceptos a través de los cuales Marx piensa la realidad, señalada por el humanismo real, no hacen intervenir ni sola vez, conceptos *teóricos*, conceptos del hombre o del humanismo: sí otros conceptos, absolutamente nuevos, los conceptos de modo de producción, fuerza de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc” (Althusser, 2015b, p. 203).

En este sentido, Rancière retoma de Althusser la crítica a la ideología empirista respecto “del cuestionamiento al determinismo lineal que [...] cierto marxismo había heredado del modelo expresivo de la totalidad hegeliana” (Catanzaro, 2017, p. 15).

Entonces, la política no consistirá en la expresión política de las partes sociológicamente identificables de la sociedad, sino en el trastrocamiento o la distorsión que la subjetivación política introduce en el orden sensible mismo de la sociedad. Así pues, la política como instancia comunitaria no está siempre garantizada o, en otras palabras, no siempre hay política, si por ella entendemos una simple región de la totalidad social, un estado de cosas dentro de un orden dado. En este sentido, señala Rancière: “La política es asunto de sujetos, o más bien modos de subjetivación. Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado” (1996, p. 52).

Ahora bien, ¿en qué consiste este modo particular de subjetivación? ¿de qué manera se articula con el régimen sensible de la sociedad?

Resulta pertinente, para responder dichos interrogantes, examinar la diferencia entre dos categorías claves para comprender lo específico de la política: la política y la policía.

En primer lugar, la policía designa “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea” (Rancière, 1996, p. 44). En suma, apunta a la regla del aparecer de los cuerpos, el régimen de lo visible y lo decible a través del cual cada uno ocupa su lugar en la sociedad, cada parte aparece como contada.

La policía, entonces, es el orden social: un régimen sensible que hace aparecer los cuerpos como transparentemente coincidentes con su lugar, su tarea, sus modos de ser, de hacer y decir. Es, pues, la partición de cierto orden de lo sensible en el que todas las partes aparecen como contadas, casi como un

cuadro disciplinario que normaliza e individualiza modos de ser y hacer, donde no hay ausencia ni tiempos perdidos: todos ocupan orgánicamente su lugar de acuerdo con su identidad. La política, por el contrario, señala Rancière:

es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante (1996, p. 46).

La política surge, consecuentemente, cuando dos mundos distintos, la policía y el principio de igualdad, entran en contacto. No se trata de una autonomía total de la política separada del orden social, sino que la política se manifiesta cuando se logra "verificar la igualdad a través de la institución de un litigio" (Rancière, 1996, p. 47). La política emerge cuando se activa el principio de igualdad que permite que aquellos excluidos del orden establecido se conviertan en sujetos de disputa, cuestionando la legitimidad misma del discurso de aquellos que tienen el poder de la palabra más allá de la simple expresión fonética.

La política, entonces, es un acontecimiento en el que se produce la desidentificación de los lugares asignados por el orden policial. Ocurre allí donde el orden policial entra en contacto con la contingencia igualitaria. Este contacto se plasma en una comunidad de división, en la que las partes empíricas de la sociedad no agotan la existencia del nuevo sujeto político. El sujeto político no corresponde a ninguna parte real de la sociedad, en términos sociológicos, sino que consiste en el exceso sobre lo social que la subjetivación política funda.

Ahora bien, parecería ser que Rancière, para pensar lo propio de la política, tiende a simplificar la sociedad bajo la rúbrica de lo policial. Lo policial sería un orden homogéneo, sin fisuras internas, donde no hay posibilidad de emancipación inmanente, a no ser que se enuncie demostrativamente, en el escenario del litigio, la contingencia igualitaria sobre el que reposa todo orden social.

Entonces, solo habría política en virtud de un principio universal -la igualdad- que viene a actualizarse polémicamente en el litigio, produciendo un exceso en el orden sensible, en la partición sensible de los cuerpos: la presencia de la parte de los sin parte.

Puede decirse que Rancière, en el marco del giro político autonomista, reduce lo social a la simplicidad de un régimen de lo sensible armónico que respira su *physis* como su propio *nomos*: condenada a la reproducción orgánica de las partes sociológicas de la sociedad en sus lugares, funciones, decires, haceres y saberes, en una identidad trasparente, sin fisuras ni posible emancipación desde ella misma.

### Consideraciones finales

Para finalizar, nos parece pertinente proponer algunas reflexiones sobre los límites de un pensamiento como el de Rancière que para pensar la diferencia propia de la política tiende a simplificar lo social, considerándolo un orden de lo sensible coherentemente armónico. En ese sentido, contrariamente a la delimitación rígida entre lo policial y lo político, cabe interrogar si acaso la posibilidad de la práctica política no se encuentre ella misma siempre ya contenida de forma inmanente en el dominio del orden policial.

Al retomar a Althusser, se puede considerar que la lucha política se desarrolla en el ámbito del orden policial mismo, el cual es concebido como una totalidad compleja y una combinación de elementos en el contexto de los diversos aparatos ideológicos del Estado.

En lugar de concebir la política como intrínseca a una totalidad social y su relación de sobredeterminación, Rancière, basado en el principio "universal" de la igualdad, excluye un enfoque complejo de lo social con sus propios mecanismos positivos. Una visión purista de lo político impide reconocer su inserción en la combinación articulada de lo social, la cual es producto de la

lucha de clases en su historia y formación: un terreno donde se experimentan pérdidas y ganancias, luchas y sacrificios, derrotas y victorias.

De este modo, se impide ver que la reproducción del orden sensible policial entraña inmanentemente en su propio mecanismo la resistencia y la posibilidad de la rebelión contra la dominación ideológica. Así pues, la reproducción de un orden de dominación no acontece en un terreno sin resistencia; la reproducción de las relaciones sociales no es algo garantizado, como si fuera un simple despliegue automático, armónico, de las identidades en sus respectivos lugares y funciones de la sociedad. Antes bien, lo policial, en tanto gestión del orden, contiene en sí misma la posibilidad de la emancipación, puesto que la lucha política se inscribe en el seno mismo de los aparatos ideológicos del Estado.

En síntesis, a diferencia del planteo general de Rancière, quizá el punto de partida de la política no sea tanto la actualización litigiosa de un pretendido supuesto universal, sino más bien la consideración de la desigualdad efectiva como efecto de las relaciones sociales de explotación, su historia y constitución.

Afirmar esto último abre un camino para pensar que la política acontece en el orden policial, que lo policial es en sí un efecto de sociedad a la vez producto de condiciones históricas y relaciones políticas de dominación.

En definitiva, lo social no puede ser simplificado como un mero orden incuestionable y armónico del aparecer de los cuerpos. En esta transparencia de lo social como homogéneo y orgánico -sin potencialidad para acoger desde ella misma el conflicto litigioso- corremos el riesgo de perder, pues, la riqueza del mecanismo ideológico de la reproducción del orden social como el verdadero campo objetivo de la inscripción de la lucha de clases.

Consideramos que la diferencia crucial entre ambos autores, a pesar de su continuidad en la crítica al economicismo y a la contradicción pura y simple, es que Rancière abandona la dialéctica y el conflicto como constitutivo de la política. Es decir, pareciera ser que el momento de la política remite a un acontecimiento radicalmente heterogéneo que produce nuevas subjetividades

flotando en el vacío de la contingencia de todo orden social, el cual reposa sobre la actualización de un principio incuestionable: la igualdad de todo ser parlante con otro ser parlante. Algo de la necesidad se pierde, y con ello la pregunta por la coyuntura y la complejidad de una situación queda diluida en el puro acontecer de una subjetivación que no rinde cuentas al complejo social en el que ocurre. Por el contrario, en Althusser, puede pensarse el acontecimiento político como producto de una intervención política cuyas condiciones están en lo concreto de una acumulación de contradicciones en la práctica social, en el conjunto de los distintos niveles articulados cuya complejidad es su unidad. La posibilidad de la práctica transformadora de la política no mantiene una interioridad radical respecto a sí misma, sino que se teje en y su produce en la trama contradictoria de una presente actual, en el que la contradicción dominante solo puede operar y actuar en simultaneidad con distintas contradicciones ajenas a la práctica política misma. Entonces, la búsqueda de una pureza del momento político olvida su incrustación en corrientes ajenas a su interioridad, que sin embargo hacen posible la realización de su práctica transformadora.

### Bibliografía

- Althusser, Louis (1988). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Althusser, Louis (2015a). *La revolución teórica de Marx*. Siglo Veintiuno editores.
- Althusser, Louis (2015b). *Sobre la reproducción*. Akal.
- Althusser, Louis (2019). *Para leer el capital*. Siglo Veintiuno.
- Catanzaro, Gisela (2016). El antihumanismo de Althusser y la dialéctica de la igualdad. *IX Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina.
- Catanzaro, Gisela (2017). Aportes de la teoría crítica a una consideración materialista de las prácticas políticas. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 21 (74).
- Cocimano, Fernando (2014). “Contradicción y diferencia”, Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista. *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 3 al 5 de diciembre, 2014, Ensenada, Argentina.
- Cocimano, Fernando (2016). Políticas de la teoría: práctica teórica y práctica política en Louis Althusser. *Questión*, 1 (49), 431-442.

- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Romé, Natalia (2014). *La posición materialista*. Edulp.
- Romé, Natalia (2020). El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica del tiempo absoluto. En Instituto de Investigación Gino Germani (ed.), *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*. (pp. 35-54). IIGG-CLACSO.
- Gainza, Mariana e Ipar, Ezequiel (2012). Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista. *Anacronismo e Irrupción*, 2 (3), 139-159.